



L'Espagne au miroir de ses juifs. Une très vielle et très complexe relation

Jean-Pierre Dedieu

► To cite this version:

Jean-Pierre Dedieu. L'Espagne au miroir de ses juifs. Une très vielle et très complexe relation. Migrations, identité et modernité au Maghreb, Mar 2010, Essaouira, Maroc. pp.57-77. halshs-00466002

HAL Id: halshs-00466002

<https://shs.hal.science/halshs-00466002>

Submitted on 22 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Expulsion et retour des juifs d'Espagne

ou

L'Espagne chrétienne au miroir de ses juifs

Peu de pays - le Portugal peut-être - ont entretenu avec les juifs des rapports à la fois si durables, si intimes et si riches que l'Espagne chrétienne. Fort présents jusqu'à la fin du Moyen âge, ils furent alors expulsés au terme d'un processus d'une rare complexité, lié à la première émergence de l'unité politique du territoire que nous désignons aujourd'hui de ce nom, en 1492. Les juifs absents, le judaïsme resta omniprésent. Il vivait dans l'esprit des chrétiens, qui ne concevaient leur religion et leur existence en tant que société qu'en opposition à lui [Dedieu, 1989, p. 48]. Cet état de fait était la déclinaison du choix fondamental, fait dans la seconde moitié du XVI^e siècle, d'intégrer autant qu'il était possible de la faire dans la tradition chrétienne les aspects civils et religieux du gouvernement des hommes. Un tel système de gouvernance s'effondra au début du XIX^e siècle [Dedieu, 2010]. La nouvelle convivialité politique qui fut édifée dans la douleur sur ses décombres pendant la Guerre d'indépendance (1808-1814) et au cours des guerres civiles qui jalonnent l'histoire du pays jusqu'au milieu du XX^e siècle fit perdre au judaïsme le rôle principal qui avait été le sien. La mémoire de ce rôle ancien lui conférait cependant une charge symbolique suffisante pour qu'il ressurgît sous les espèces d'une réconciliation proclamée au moment de la "transition démocratique" qui marque, à la fin du XX^e siècle, l'instauration d'un régime à la fois démocratique et laïcisé.

Nous ne traiterons pas des répercussions de cette histoire sur celle du judaïsme marocain, qui en est pourtant largement tributaire. Nous voulons plutôt mettre en évidence que l'histoire du judaïsme ne peut se réduire à celle de la communauté qui le constitue. Le judaïsme existe en tant que religion en ce qu'il est porté par des juifs, cela est évident. Il existe aussi socialement, et dans bien des cas il faudrait dire qu'il existe surtout, en ce qu'il est porté, défiguré souvent, mais constitué en un système cohérent de représentations, par des groupes où personne n'appartient techniquement à la religion ou à la civilisation juive. Cette double existence n'est pas son apanage. D'autres collectifs humains ont été choisis par des groupes qui n'étaient pas eux pour servir de support à leur représentation du monde - pensons aux noirs des Etats-Unis. Ils ont dès lors une existence double, dont les deux faces évoluent de façon autonome, mais en écho, dans des interactions qui peuvent atteindre une grande intensité. Il est nécessaire pour comprendre leur histoire de les saisir d'un seul regard sous leurs deux espèces.

L'historiographie espagnole est de ce point de vue, par son ancienneté, par la qualité des travaux qu'elle a suscités d'une maturité que je crois sans égale. Elle fait depuis longtemps dialoguer étroitement, tout naturellement, en dépit de heurts ponctuels [Netanyahu, 1995], des spécialistes de l'histoire interne du judaïsme [Beinart, 1981] et des historiens qui s'intéressent à d'autres questions [Caro Baroja, 1962]. Elle est aidée en cela par des circonstances propres. Le judaïsme espagnol a connu un fait sans doute unique dans les annales de la judaïté - au moins dans celle que la documentation permet d'étudier véritablement -, l'éradication totale, par l'exode, mais aussi et surtout par la conversion. Celle-ci fut le fruit d'une énorme pression sociale, fondée sur la violence ouverte, sur la violence judiciaire, mais aussi la violence informelle de la mise à l'écart imposée par le costume ou l'enfermement dans des ghettos. Je ne vois pas de différence de nature mais seulement d'intensité, entre une exclusion sociale systématique et organisée, le choix entre l'exil et la conversion ou la menace du bûcher inquisitorial pour les convertis tentés de revenir en arrière. La conversion n'en fut pas moins, pour ceux qui restèrent, et ils furent majorité, totale et pratiquement unanime. Thérèse d'Avila, la première femme proclamée docteur de l'Eglise, et Diego Laynez, le deuxième général des jésuites, étaient d'origine juive et de seconde génération. Il est probable que sainte Thérèse au moins l'ignorait. Il est impossible de faire sérieusement l'histoire même interne du judaïsme espagnol sans prendre en compte ce fait massif et sans s'interroger sur ses raisons, qui ne résident pas seulement dans l'histoire interne de la communauté. De même, comme nous l'avons montré dans les premières lignes de notre texte, est-il impossible de faire l'histoire de l'Espagne sans

traiter du judaïsme, non point comme une relique fossilisée, mais comme un facteur actif et longtemps décisif dans la construction de la nation. Ajoutons que la distance créée par les années et par la laïcisation de la société espagnole a atténué les passions et rendu possible de parler sereinement de questions qui, en d'autres lieux, conservent une charge émotionnelle qui complique l'approche scientifique.

L'Espagne, en tout cela, peut nous servir de modèle, au sens propre du terme, qui n'implique aucune hiérarchisation en dignité: un point de référence connu qui aide à comprendre d'autres phénomènes homologues.

I. Le juif au centre de la construction identitaire de l'Espagne

Au commencement, à la fin du XIV^e siècle, étaient trois ou quatre souverains - Castille, Aragon, Navarre, et je ne sais si le sujet qui m'est donné me permet de compter aussi Portugal parmi eux. Chacun est roi de plusieurs royaumes; plusieurs royaumes chrétiens, tel Aragon qui est roi d'Aragon, de Valence, des Baléares et comte souverain de Barcelone; mais aussi plusieurs royaumes superposés dans un même territoire, fondés sur la religion. Castille est roi des trois religions, non pas trois religions en bonne harmonie au sein d'un même ensemble politique laïcisé, mais au sein de trois royaumes, dont chacun a sa religion propre. Ils coexistent sur le même territoire, mais chacun dispose d'une administration propre, d'un système fiscal particulier, d'autorités spécifiques, et chacun entretient selon des modes différents une relation que ne partagent pas les autres avec le souverain [Dedieu, 2010B]. Celui-ci, qui à tous est commun, gère du mieux qu'il peut les rapports entre tous. Le plus difficile pour lui est de tenir la bride aux chrétiens. Ils sont majoritaire - quatre millions peut-être contre trois cent mille musulmans et autant de juifs -; ils se sentent appuyés par l'Europe entière qui regarde avec un effarement grandissant cette coexistence qui partout ailleurs a cessé; ils cherchent un bouc émissaire pour expliquer leurs malheurs. Car la situation des royaumes ibériques n'est guère florissante. Ravagés par la peste qui a provoqué un effondrement démographique, soumis en Castille et en Navarre à d'incessantes guerres civiles qui laissent un royaume exsangue et ouvert à toutes les interventions étrangères, privés en Aragon de leurs souverains qui préfèrent leurs possessions italiennes et les réduisent au rang de périphéries confiées à des vice-rois, partout ce sont des années noires. C'est dans un tel contexte qu'un incident mineur déclenche à Séville, à l'été 1391 des pogroms qui s'étendront comme une trainée de poudre jusqu'à Barcelone, provoqueront des centaines de morts, des milliers de conversions forcées et marquent une rupture fondamentale dans les rapports entre juifs et chrétiens dans la péninsule [Nirenberg, 1996].

Dans les années suivantes la pression sociale se fait de plus en plus insistante, de plus en plus précise les règlements qui les cantonnent dans certains quartiers, dans certains métiers et leur imposent un costume particulier [Monsalvo Antón, 1995]. Les conversions se poursuivent à un rythme soutenu, surtout parmi les élites, encouragées par le roi. Le judaïsme péninsulaire peut sembler en voie d'extinction. Le juif, aux yeux du chrétien, est alors remplacé dans le rôle du coupable responsable de tous les maux par l'ancien juif, le judeoconvers. Dans la première moitié du XV^e siècle des textes apparaissent qui présentent la conversion comme la manœuvre ultime du judaïsme non plus pour détruire de l'extérieur, mais pour pervertir de l'intérieur le christianisme, thèse mise en forme par le franciscain Alonso de Espina dans son *Fortalitium fidei* composé au début des années 1460 et imprimé anonymement, parmi les premiers incunables espagnols, quelques années plus tard [Espina, fin XV^e siècle]. Dès 1449, une révolte antifiscale populaire avait imposé à Tolède, très brièvement, les premiers "statuts de pureté de sang", qui exigeaient des responsables publics la preuve qu'ils n'avaient pas de sang juif. Car de plus en plus le problème de la croyance est formulé en termes biologique: le juif n'est pas juif parce qu'il se veut juif; il l'est par le sang, par la "race" - c'est le terme qu'utilisent les textes - qu'il le veuille ou ne le veuille pas. Même baptisé, il est par nature incapable de devenir chrétien.

Du point de vue théologique de telles affirmations sont des monstruosités. Les adversaires de la nouvelle idéologie ont beau jeu de rappeler que ces assertions sont posées au nom d'une religion dont le fondateur était juif tout comme ses apôtres. Rien n'y fait. Dans la seconde moitié du XVe siècle, quelques institutions commencent à demander à leurs membres la "pureté de sang" et la conversion est érigée en problème par la société chrétienne [Sicroff, 1960]. C'est que les tensions que doit évacuer celle-ci restent considérables. Le milieu du XVe siècle est marqué par une série de guerres civiles qui débouchent sur une reprise en main de la turbulente péninsule par Ferdinand et Isabelle qui entreprennent de mettre au pas l'aristocratie et les classes dirigeantes urbaines et ébauchent un rapprochement entre leurs royaumes respectifs de Castille et d'Aragon. C'est vraisemblablement pour donner un exutoire à ce mécontentement latent qu'ils demandent au pape, en 1478, la création dans leurs royaumes d'un tribunal d'inquisition, chargé d'enquêter sur les judéoconvers [Pastore, 2003B]. En abandonnant en apparence la politique de défense des juifs et des *conversos* qui avait été la leur jusque là, il donnent ainsi satisfaction à une aspiration populaire et espèrent sans doute, eux et une bonne part des élites converties, que confier l'affaire à un tribunal réglé, non plus à la rumeur publique, reviendrait à le dégonfler. Les souverains prennent d'ailleurs toutes les précautions pour garder le contrôle de la nouvelle institution, dont l'autorité est d'Eglise mais dont ils désignent en fait les membres (1478) [Bennassar, 1979, p. 00-00].

Le bilan du gigantesque filtrage que l'inquisition opère dans les milieux "nouveaux-chrétiens" est complexe. Des dizaines de milliers de cas sont examinés en quelques années (1480-1495). Des dizaines de milliers de condamnations sont portées car la forme judiciaire de l'institution et l'efficacité de ses méthodes d'enquête impliquent que tout contact avec elle signifie presque nécessairement condamnation. Quelques centaines d'exécutions ont lieu; quelques milliers de condamnations à mort par contumace sont prononcées, contre des défunts ou des accusés en fuite. La masse des autres sentences ordonne "réconciliation" des intéressés avec l'Eglise, réintégration et pardon pour des pratiques ou des croyances que les juges estiment contraires à la droite ligne de l'orthodoxie chrétienne. Elles s'accompagnent de fait, même lorsque la confiscation des biens est prononcée comme l'exige le droit en cette matière, d'une amende négociée, qui n'anéantit pas les familles, mais en réduit la capacité d'action sociale et les met dans les mains du roi, seul habilité à leur rétrocéder la propriété des biens qu'ils ont légalement perdus [Gil, 2000-2003]. Très vite le nombre des procès diminue. Quinze ans après la fondation de l'inquisition, son activité n'est plus que résiduelle. On pourrait croire la question réglée. En fait elle a été érigée dans ses formes définitives.

Nous ignorons quel pourcentage de la population judéoconverse a eu affaire à l'inquisition. Nous savons en revanche que le caractère massif de sentences condamnatoires prononcées en public souvent par centaines, eut pour effet de convaincre même les plus hésitants de l'existence d'un problème. Nous savons aussi que les traces écrites laissées par ces sentences marqueront les accusés et leur descendance comme étrangers à la majorité "vieille-chrétienne" de la nation, en fournissant des éléments auxquels rattacher plus tard une démonstration juridique du fait. Nous verrons bientôt l'importance de ce trait: la répression inquisitoriale a constitué de fait un groupe marqué comme nouveau-chrétien qui donne consistance au phantasme. Et ce d'autant plus que les condamnations, prononcées, rappelons-le, en vertu du droit de l'Eglise, portaient incapacité d'exercice des charges publiques, de métiers de santé et d'enseignement, de certains métiers du commerce, pour les condamnés et leur descendance immédiate, ce qui prolongeait leurs effets. Mieux, de telles interdictions constituaient une source de revenus considérables pour les autorités ecclésiastiques qui vendaient des dispenses. Pour profiter de cette manne, le souverain fut amené à porter lui-même les mêmes interdictions, et à vendre conséquemment ses propres dispenses. La conséquence de tout cela fut l'inscription de l'identité converse dans le droit civil castillan (Pragmatique de 1502; [Dedieu, 1993]). Dans le cadre du grand filtrage, enfin, fut prononcée en 1492 l'expulsion des juifs d'Espagne, que les inquisiteurs accusaient d'exercer l'influence la plus pernicieuse sur les nouveaux convertis. Elle eut pour effet de grossir le nombre de ces derniers de quelques dizaines de milliers

de personnes particulièrement suspectes, qui préférèrent le baptême à l'exil, sur la motivation desquelles il était légitime de s'interroger. Elle eut aussi pour effet, en éliminant les juifs, de concentrer sur les nouveaux convertis tout le poids des représentations dont ils étaient l'objet. L'action de l'inquisition eut enfin pour conséquence de donner à la question judéoconverse une ampleur nationale qui, pour la première fois, préfigure l'Espagne du futur. L'inquisition fut en effet simultanément imposée au royaume de Castille et à ceux de la Couronne d'Aragon. L'espace inquisitorial, au titre du religieux, transcende les frontières; mais contrôlée par l'Etat, l'inquisition est aussi une institution politique. C'est par elle que l'unité de l'Espagne, qui repose sur la fusion de l'Aragon et de la Castille, dépasse, pour la première fois, l'union personnelle des souverains et affecte les structures profondes des entités concernées. L'identité de l'Espagne naît de la matrice inquisitoriale et d'un rejet commun de la judaïté.

Les années suivantes furent celles de l'assimilation religieuse. Les procès des premières années de l'inquisition permettent de saisir des états de croyance aussi variés que complexes. Consciemment ou inconsciemment, la judaïté restait présente chez nombre de nouveaux convertis, volontairement cultivée ou involontairement pratiquée par la simple persistance des rites sociaux antérieurs [Beinart, 1981]. Passée la première vague, les inquisiteurs, dont les salaires étaient payés sur les confiscations et amendes qu'ils prononçaient, se mirent à rechercher frénétiquement des coupables pour assurer leur matérielle. Les résultats furent décevants. Dans l'inquisition de Tolède, encore à ce jour la mieux étudiée, la moyenne d'âge des accusés de "judaïsme" s'élève d'une dizaine d'années tous les dix ans dans la première moitié du XVI^e siècle. On est à l'évidence en face d'un groupe en voie d'extinction [Dedieu, 1989, p. 258]. On en trouvera des restes subsistant en des endroits isolés jusqu'à la fin du XVI^e siècle, mais ce ne sont que des reliques [Amiel, 2001]. Les procès que le tribunal mène à l'encontre des descendants de condamnés qui ont négligé de payer la dispense royale montrent au contraire une course frénétique à l'assimilation. Les pratiques évocatrices de judaïté sont systématiquement bannies de la pratique familiale, le silence sur l'ascendance juive est total, lorsque possible les enfants abandonnent les métiers du commerce et se reconvertissent dans l'exploitation agricole ou l'armée. En quelques dizaines d'années, la pression inquisitoriale, jointe à l'élimination des leaders les plus convaincus, exécutés ou en exil, et à l'anéantissement des cadres communautaires, obtient la conversion effective et sans retour de l'immense majorité des juifs de ce qui est aujourd'hui l'Espagne [Dedieu, 1993].

La question judéoconverse ne perd pas pour autant son actualité. Tout au contraire, son expression se transforme. Au fur et à mesure que la pratique des nouveaux convertis les rend inattaquables quant au présent, l'accent est mis sur l'héritage, l'hérédité. Déjà présente dans les textes fondateurs, la question de l'ascendance devient prioritaire. Au milieu du XVI^e siècle, entre 1559 et 1580, quelques-unes des principales institutions sociales du pays appartenir auxquelles signifie noblesse, se dotent de statuts de pureté de sang effectifs [Lambert Gorges, 1982]. Il faut désormais prouver, pour les intégrer, que les grands-parents au moins n'étaient pas "infectés". Nous avons vu le premier mis en place un siècle auparavant et aussitôt aboli par la monarchie. Quelques autres furent adoptés par la suite [Sicroff, 1960], mais ils restèrent longtemps des procédures légères et largement formelles. A partir des années 1560, les conditions posées, les formalités d'enquête deviennent de plus en plus lourdes et de plus en plus exigeantes. Elle s'accroîtront jusqu'au XVIII^e siècle.

Parallèlement, la "fermeture" comme l'on désignait leur adoption, d'abord réservée à quelques corps prestigieux, s'étendra à un nombre impressionnant d'associations professionnelles, religieuses et caritatives, souvent dans un premier temps sous des formes sommaires, qui ont tendance à se durcir par la suite [Domínguez Ortiz, 1996]. A la fin du XVIII^e siècle il était impossible d'occuper un rang social qui sorte du plus ordinaire sans avoir au moins une fois dans sa vie fait la preuve de sa "pureté de sang".

La fonction de telles enquêtes évolue très vite. L'ascendance juive passe rapidement au second plan dans les questionnaires. L'honorabilité sociale générale, dans certains cas la noblesse, sont ce qui l'on recherche en fait, et de plus en plus [Dedieu, 1987]. De même, personne n'est dupe du résultat.

En fin de compte l'enquête mesure le pouvoir social du candidat, plus que l'ascendance juive. La question n'est pas d'en avoir ou pas, c'est de trouver une douzaine de témoins qui vont jurer qu'on n'en a pas, même s'ils n'en savent rien ou soupçonnent fortement le contraire [Soria, 2000]. Pour cela, il suffit d'avoir de l'argent et de l'influence. Comme par ailleurs chaque collectif décide librement de se doter ou non de statuts de pureté de sang, fixe les conditions et le prix des enquêtes, évalue librement leurs résultats, l'idéologie de la pureté de sang, déjà fortement teintée de pureté civile, devient en fait un système de contrôle du recrutement des élites de tous niveaux par les élites déjà en place [Carrasco, 2007] qui permet toutes les manipulations [Contreras, 1992]. Elle est certainement l'un des éléments clefs qui expliquent la progressive rigidification de la société espagnole que certains historiens de l'économie, et non des moindres, rendent responsable des difficultés du XVII^e siècle [Yun, 2004, p. 557-561].

Même si ce qui est mesuré est en fait la capacité d'action civile, il n'en reste pas moins que l'étalon de cette mesure est religieux. Et que son unité est le degré de judaïsme. C'est au milieu du XVI^e siècle plutôt qu'à la fin du XVe siècle, que celle-ci devient un facteur décisif dans la définition de l'Espagne. Le fait n'est pas étranger au virage de la confessionnalisation catholique que prend au même moment le pays.

La rupture de l'unité religieuse de l'Europe au début du XVI^e siècle posait un grave problème de gouvernance. Le système politique européen reposait en effet sur la distinction entre une société religieuse, l'Eglise, organisée selon des principes de responsabilité personnelle et d'égalité, qui embrassait l'humanité chrétienne toute entière et dont la fin consistait à conduire les hommes vers Dieu, et des sociétés civiles, diverses, limitées, fondées sur l'inégalité, le collectif, dont la fin consistait à assurer la survie matérielle de l'humanité. Chacun était membre des deux à la fois et devait négocier des compromis incessants pour les faire cohabiter en lui, pour gérer la tension entre les deux pôles. Le souverain était chargé de cette coordination à l'échelle et dans le cadre du royaume. Elle n'était pas simple lorsqu'à chaque société civile correspondait une seule société religieuse. En avoir plusieurs rendait la gestion pratiquement impossible [Dedieu, 2010]. D'où le drame politique que signifia la rupture de l'unité religieuse par la Réforme. On inventa des solutions diverses pour résoudre le problème, et leur diversité explique une grande partie des divergences qui différencièrent par la suite les pays d'Europe. L'une des possibilités consistait à réduire par la force la dissidence religieuse, puis à intégrer au maximum les aspects civils et religieux de la vie sociale, politique et culturelle pour l'empêcher de renaître. C'est la solution que dans les années 1550 choisit l'Espagne, après un vif débat interne [Pastore, 2003]. L'Espagne désormais se définit comme catholique, ce catholicisme que l'on vient d'inventer à Rome, qui se présente en continuité avec le christianisme antérieur, et qui l'est, mais tout autant et guère plus que les Eglises Réformées. En tant que catholique, elle se pose à la fois comme antiprotestante, antijuive, antimusulmane, non pas pour des raisons circonstanciées, à cause d'une quelconque menace directe que les Etats musulmans, juifs ou protestants feraient peser sur celle, mais pour une raison identitaire: le maintien de son unité est à ce prix. Nous disons bien l'Espagne, non plus l'Aragon ou la Castille. Le choix de l'identité catholique est fait par les deux royaumes, qui à cette date sont encore indépendants l'un de l'autre quoique sous le même souverain. Il constitue un lien très fort autour duquel va se bâtir par la suite le premier nationalisme partagé. On sait les conséquences: contrôle strict de l'accès à la culture par le clergé; incapacité d'intégrer les morisques, débouchant à terme sur leur expulsion; idéologisation de la politique extérieure qui rend difficile le compromis avec quiconque ne se revendique pas catholique.

Le judaïsme dans son rôle de repoussoir se trouvait placé en concurrence avec un nouveau venu, le protestantisme; avec l'islam aussi, une vieille connaissance à laquelle la pression de l'Empire turc et le soulèvement des morisques de Grenade en 1568 redonnèrent une présence active. Tout aurait dû ramener l'obsession juive au second plan. La maintinrent en vie deux facteurs. L'émigration portugaise est le premier d'entre eux. Dans le dernier tiers du XVI^e siècle s'installèrent en Castille de nombreuses familles portugaises d'origine juive, converties, mais qui n'avaient pas subi

l'assimilation inquisitoriale qui avait christianisé les juifs d'Espagne, d'un judaïsme donc souvent assez visible. Ces immigrants se spécialisèrent dans le commerce et la banque, du colporteur au grand marchand, du prêteur sur gage au financier international. Ils jouèrent un rôle notable au XVIII^e siècle dans le financement de l'Etat et la perception des impôts [Yerushalmi, 1981]. Leur présence devint un enjeu politique et les attaques menées contre eux visaient en fait plus haut qu'eux, les dirigeants qui les utilisaient, contre qui des adversaires politiques tentaient de mobiliser l'antijudaïsme de faible intensité omniprésent dans la société [Pulido, 2002].

L'autre facteur résidait dans le formidable potentiel de critique sociale que recélait l'antijudaïsme. La pureté de sang était supposé constituer un facteur clé dans la sélection des élites. Or l'immense majorité de ce qui comptait, de l'aristocratie aux membres de oligarchies municipales qui tenaient en main le pays réel, tout le monde avait du "sang juif" dans les veines. Telle était du moins l'opinion commune, à laquelle les recherches récentes ne peuvent que donner raison. Comme partout ailleurs, le pouvoir et la fortune constituaient les bases de la hiérarchie sociale [Maravall, 1979]; mais l'Espagne y avait ajouté cette exigence de légitimité que personne ne pouvait véritablement satisfaire.

On comprend que dès le début du XVIII^e siècle la monarchie ait commencé à marquer des réserves face à l'idéologie de la pureté de sang. Elle lui échappait. Elle constituait un frein inacceptable à la capacité du monarque à sélectionner les élites. Il pouvait suppléer le défaut de fortune et même le défaut de naissance. Il ne pouvait suppléer le défaut de sang pur car seuls Dieu et la nation en étaient juges.

II. Laïcisation et réconciliation

Le système qui s'était constitué à la fin du XVII^e siècle commença à donner des signes de faiblesse dans le courant du XVIII^e. La monarchie fut le moteur du changement. Les souverains de l'époque admettaient de plus en plus difficilement de partager le pouvoir sur la société civile avec une Eglise qu'ils sentaient indépendante. Ils entreprirent contre sa tutelle une guerre d'usure, dans laquelle se virent épaulés par tout le courant d'opinion que l'on met sous le nom de Lumières et qui consiste, entre autre chose, en une vive revendication de l'autonomie des laïcs face aux structures de commandement ecclésiastiques. Pour les philosophes des Lumières, l'idéologie de la pureté de sang était aussi absurde que l'inquisition. Ils en parlèrent moins, car la question les affectait moins directement. L'Espagne n'est pas seule dans ce cas: la question de la citoyenneté des juifs n'est que discrètement posée en France avant la Révolution, sauf par de rares pionniers, tels l'abbé Grégoire [Hermon, 2000]. Il n'en reste pas moins que toute exclusion de la communauté politique fondée sur des critères religieux était en contradiction flagrante avec le principe de souveraineté de cette dernière, que les Philosophes voulaient indépendante de l'Eglise. Le judaïsme espagnol avait été érigé en élément structurant du social lorsque l'Espagne avait instauré une symbiose entre le politique et le religieux. Il perdit ce rôle lorsqu'elle défit cette association. L'Espagne nouvelle, celle d'après l'absolutisme et la confessionnalisation catholique, pouvait, devait se réconcilier avec ses juifs.

Ce ne fut jamais une priorité. La question des rapports avec le judaïsme s'inscrivait dans la problématique, plus large, des rapports entre le politique et le religieux, qui divisa les Espagnols avec une profondeur que nous imaginons mal aujourd'hui et qui valut au pays un long siècle de guerres civiles ouvertes ou larvées. La question fondamentale dont on débat n'est nullement de savoir s'il faut abolir l'absolutisme royal tel que l'avaient pratiqué les rois du XVIII^e siècle. Sur ce point, tout le monde est d'accord. Il s'agit de décider si des règles voulues par Dieu et interprétées par l'Eglise posent des limites à la souveraineté nationale, ou si celle-ci ne doit en avoir d'autres que la libre volonté des citoyens, guidés ou non par la morale divine, mais hors de toute intervention institutionnelle de la religion dans le monde politique. La pierre de touche qui fit le départ entre les tenants de l'une et l'autre opinion ne fut pas la question juive, mais celle de l'inquisition, en premier lieu [Sciutti, 2009] puis, une fois celle-ci abolie, la question de la liberté de croyance, d'expression

et de pratique religieuse. La charge du débat était telle que les gouvernements espagnols successifs préférèrent introduire une tolérance de fait en évitant soigneusement les déclarations de principe. Les juifs en bénéficièrent indirectement.

Leur présence dans le pays avait toujours été autorisée à titre individuel et exceptionnel, pour des missions touchant à la raison d'Etat. Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, il une communauté était accueillie à Oran, alors place espagnole, au titre des services qu'elle rendait pour la survie de la garnison, jusqu'à ce que la montée en puissance de l'antijudaïsme social ne conduise à l'expulser en 1669 [Schaub, 1999]. Dès la première moitié du XIXe siècle le séjour des juifs sur le territoire national est tolérée sans formalité. Certains jouent d'ailleurs un rôle capital dans la vie publique espagnole, tels les Rothschild, les Pereire, les Camondo et leurs agents, ou le banquier Bauer, établi à Madrid, dont le salon est fréquenté par ce que la bonne société compte de mieux en matière artistique et culturelle. Les juifs italiens sont particulièrement actifs, ici comme d'ailleurs dans d'autres pays méditerranéens. La loi du 28 février 1855, qui établit la liberté de conscience, abolit enfin le décret d'expulsion et officialise cette présence.

Les statuts de pureté de sang furent supprimés en aout 1811 par le gouvernement national de Cadix. La mesure fut présentée - et sans doute de fait perçue - comme purement civile, l'abolition d'un frein à l'ascension sociale qui devait récompenser les artisans populaires du soulèvement anti-français. C'est dans le même esprit, pris au rebours, que Ferdinand VII les rétablit à son retour au pouvoir (1814), que les constitutionnels les abolirent à nouveau en 1820, et que le roi les remit en vigueur en janvier 1824. Ils sont abolis pour l'accès à tous les corps qui dépendent du Ministère de l'Intérieur en janvier 1835. La Constitution de 1837 et tous les textes constitutionnels postérieurs, qui portent égalité d'accès de tous les citoyens à tous postes ou charges, les dérogent implicitement, mais aucune mesure ne fait passer ces principes dans la pratique jusqu'en mai 1865, date où un décret supprime l'exigence de pureté de sang pour toute les carrières relevant de l'Etat [Caro, 1962, III, 189-190]. Il était impossible de porter une interdiction plus ample, les statuts ayant toujours relevé de l'initiative de chaque corps, autrement dit d'un domaine que la nouvelle pensée politique classe dans le droit privé. La constitution de 1869 parachève le travail en précisant explicitement que l'accès de tous les espagnols à la fonction publique est fondé sur la seule nationalité, indépendamment de leurs croyances religieuses. Ce n'est pas le judaïsme qu'avaient en tête ses auteurs, mais plutôt le protestantisme ou l'athéisme proclamé.

Institutionnellement, l'idéologie de la pureté de sang est donc emportée dans le grand mouvement de réforme de la vie publique qui caractérise le XIXe siècle. La judaïté reste cependant présente dans les esprits comme un critère de classement social. En 1849, l'Etat doit interdire la publication d'un vieux et très scandaleux ouvrage, le *Tizón de la nobleza española o máculas sambenitos de sus linajes* [L'aiguillon de la noblesse espagnole, les tâches et san benitos de ses lignages], jusque là resté manuscrit et interdit par l'inquisition vue sa charge sociale, qui dénonçait l'ascendance juive de la plupart des familles de l'aristocratie [Mendoza Bobadilla, 1995]. Le tollé qui accueille ce livre montre combien les vieilles représentations subsistaient et à quel point la question de l'ascendance juive restait importante pour l'établissement d'une hiérarchie sociale. Il est courant pour les conservateurs d'en accuser, à tort ou à raison, leurs adversaires politiques: le banquier Aguado, le libéral Mendíazabal, responsable de la nationalisation des biens du clergé, les grands hommes politiques de tendance libérale de la seconde moitié du XIXe siècle, Emilio Castelar et Antonio Maura. L'esprit traditionnel de la pureté de sang continue à avoir des conséquences sociales, telle la marginalisation dans laquelle sont maintenues des familles "chuetas" de Majorque, descendantes des judéo-converse poursuivies par l'inquisition à la fin du XVIIIe siècle. Les milieux conservateurs éduqués, sur la base de cet antijudaïsme endogène, virent progressivement à l'antisémitisme de type européen. Les penseurs réactionnaire, dès les années 1810, voient dans les révolutions le résultat d'un complot de tous les adversaires de l'Eglise, où les juifs partagent la vedette avec les franc-maçons [Botti, 2001 et 2002]. La pensée de Drumond et de Gobineau, au milieu du XIXe

siècle, celle de Henry Ford au XXe, exercent une influence certaine. Un bon exemple de cette école de pensée est fourni par *L'Espagne juive* (*La España judía*) de Pelegrín Casalbó Pages (Barcelone, 1891), qui fit un certain bruit. L'auteur est un polygraphe catholique, auteur d'une *Histoire de la Vierge Marie* publiée avec imprimatur et célèbre en son temps. Très inspiré par Drumond, il proclame son amour fraternel pour les juifs, auxquels le Christ a pardonné sur la croix, mais qu'il qualifie de "virus maléfiques" "qui tels un lierre trop serré étouffent l'arbre sur lequel ils s'appuient". Apparaissent des métaphores qui connaîtront une certaine fortune outre-Rhin [Alvarez Chillida, 2002, p. 198-200]...

De tels arguments sont cependant combattus, même dans l'esprit de leurs partisans, par l'hispaniolité des séfarades. Les juifs en effet, ou plutôt certains juifs, ceux d'origine espagnole, font l'objet, à partir du milieu du XIXe siècle, d'un mouvement de sympathie, dans lequel les libéraux jouent un rôle prépondérant; non pas au titre de leur judaïté, mais malgré elle, au titre de leur nationalité ancienne.

La judaïté est un thème mineur, mais constant, des réformateurs. Elle est consubstantielle tout d'abord à l'image de l'Espagne à l'étranger, dont il ne faut pas sous-estimer le poids sur les élites espagnoles qui ont une forte propension à se définir en fonction d'elle. Tout voyageur digne de ce nom se doit de rencontrer en Espagne un juif ou un morisque, un curé athée, un gitan et un brigand. On peut soupçonner dans bien des cas que la fiction littéraire prend le pas sur l'observation [Borrow, 2001-1843]. Ce n'en reste pas moins un témoignage fort de combien l'image de l'Espagne est associée à l'étranger à sa judaïté, et d'une critique latente de la communauté étrangère qui voit dans cette survie de l'allogène la preuve de l'échec de l'esprit de fermeture et l'annonce du triomphe de l'idéologie libérale.

Comme celle des morisques l'expulsion des juifs devient, chez tous ceux qui acceptent les nouvelles conventions politiques, qu'ils soient de droite ou de gauche, une mutilation de la nation. C'est la thèse que défend généralement le monde académique, qui produit au milieu du XIXe siècle les premiers travaux sur la question [Castro, 1847; Amador de los Ríos, 1848]. Ils lavent les juifs de l'accusation de complot anti-espagnol. Ils tentent de montrer qu'ils ne portent pas la responsabilité de la décadence de l'Espagne, mais qu'ils furent victimes des forces obscurantistes mêmes qui la provoquèrent. Cela ne va pas sans quelques contorsions, car l'historiographie libérale qu'ils sont en train de forger défend fermement, par ailleurs, l'oeuvre d'unification des Rois Catholiques [López Vela, 2004].

La religion ne pouvant servir pour les libéraux d'élément constitutif à la nation, les juifs et les morisques expulsés deviennent des Espagnols comme les autres, chassés indument de leur pays au titre d'une conception erronée. Les conflits qui opposent le Maroc à l'Espagne, le sentiment que l'islam représente une société et une culture essentiellement étrangères et un danger, empêchent cependant les intellectuels de tirer les conséquences ultimes de cet état de fait et de proclamer l'hispaniolité des descendants de morisques. Vis-à-vis des juifs, il n'y a pas de contentieux politique. Ils n'ont pas de pays. Ils sont persécutés. L'Espagne peut donc leur offrir un asile, à ceux du moins qui descendent des expulsés de 1492. Elle découvre les séfarades au Maroc, lors de la Guerre de Tétouan [Botti, 2001] et elle éprouve la sensation de retrouver des compatriotes. En 1886, se crée à Madrid un "Centre espagnol d'immigration israélite", patronné par Emilio Castelar; en 1910 c'est la création, à Madrid toujours, d'une Maison Universelle des Sefardites, appuyée par de nombreux politiques de premier plan, Melquiades Alvarez, Juan de La Cierva, Romanones, entre autres, tous personnalités politiques de premier plan. La loi du 20 décembre 1924, promulguée par le dictateur Primo de Rivera, autorisait jusqu'au 31 janvier 1930 et sous certaines conditions les séfarades à demander la nationalité espagnole. Elle eut peu de succès, car le retard économique de l'Espagne la rendait peu attractive pour l'immigration. L'anticléricalisme s'en mêlant, un député républicain proposa même de restituer à la communauté juive la synagogue de Cordoue, alors transformée en église. Dans les années 1900/1920, le sénateur libéral Angel Pulido avait mené une forte campagne

pour obtenir la reconnaissance de la mémoire séfarade de l'Espagne [Caro, 1962, III, p. 210-229]. L'attitude de Franco à l'égard des juifs est symptomatique de l'ambiguïté que ressentent envers eux les élites espagnoles. Jusqu'en 1945 il n'y a trace chez lui d'aucune hostilité à leur égard. Lors de ses campagnes dans le Nord du Maroc, il manifeste même à leur égard une sympathie active. Pendant la Guerre civile, il les protège contre les excès de ses propres partisans, dont beaucoup restent obsédés par la théorie du complot. Les juifs d'Afrique du Nord et de Gibraltar appuyèrent d'ailleurs l'insurrection et la plupart des juifs d'Espagne, très inquiets du caractère révolutionnaire des républicains, finirent par passer en zone nationale. Pendant la guerre mondiale, l'Espagne intervint en faveur des séfarades. Dès le 17 septembre 1940 elle avertissait la France qu'elle les prenait sous sa protection, eux et leurs biens. Des interventions semblables eurent lieu en Roumanie. Des pressions diplomatiques espagnoles tirèrent quelques centaines d'entre eux du camp de Belsen. Quelques milliers de vie au total furent sauvées, en dépit des protestations allemandes. Ces faits furent abondamment utilisés par le régime pour se démarquer du facisme et du nazisme à la fin de la Guerre. Le 2 janvier 1949 fut inaugurée la synagogue de Madrid, qui en remplaçait d'autres détruites pendant la Guerre civile, comme celle de Barcelone. Il y avait alors peut-être 6000 juifs sur le territoire péninsulaire de l'Espagne. A partir de 1945 cependant et du blocus diplomatique international auquel le régime est soumis, le discours du dictateur s'infléchit. Dans une série d'articles qu'il publie sous pseudonyme, il retrouve le thème du complot judéo-masonique, "el contubernio judeo-masónico". Les difficultés politiques, la déception qu'il éprouve à l'égard des Etats-Unis, l'idée que la Terre Sainte est aux mains des juifs par la faute d'une Organisation des Nations Unies qui veut sa peau, le font retomber dans le vieux fonds d'hostilité antijudaïque sous-jacent à la droite espagnole. Il faudra attendre, rappelons-le, 1986 pour que l'Espagne établisse des relations diplomatiques avec Israël [Alvárez Chillida, 2002, p. 398-402; González García, 2004].

Si le thème du "contubernio" resta jusqu'à la fin l'un des piliers de la propagande du régime, la question perdit de son acuité dans les vingt dernières années de la dictature, mise en veilleuse comme d'ailleurs l'ensemble de l'idéologie du régime. Elle revint au premier plan avec la transition démocratique. Comme au XIXe siècle, parler en historien des juifs et des judéo-convers y fut une manière de prendre position sur les problèmes de l'Espagne contemporaine. Insister sur la judaïté de l'Espagne était une façon de nier le monopole catholique qui, dans la vision franquiste de l'histoire, était censé l'avoir modelée. La question du judaïsme espagnol est à cette époque intimement liée à celle de l'inquisition, qui devient centrale dans la construction de la mémoire nationale. On assista donc à une floraison d'études scientifiques, qui eurent une influence considérable sur la société. *L'Histoire des juifs dans l'Espagne moderne et contemporaine* de Caro Baroja [Caro Baroja, 1962] lança le mouvement, suivie des travaux de Haïm Beinart [Beinart, 1981], de Contreras [Contreras, 1982], de García Cárcel [García Cárcel, 1976], et les miens propres sur l'inquisition [Dedieu, 1978], d'Angela Selke sur les chuetas [Sekle, 1972], d'autres encore; ce fut l'immense succès commercial des très austères travaux du Congrès de Cuenca sur l'Inquisition tenu en 1978 [Pérez Villanueva, 1980]. A cette occasion, Jaime Contreras, futur directeur à l'Université d'Alcalá d'un Institut d'Etudes Séfarades, mais encore doctorant et totalement inconnu, disposa de toute la dernière page d'*El País*, déjà le premier journal espagnol, dans son édition d'un jour férié pour communiquer sa vision du problème [El País, 1978]. Dans l'église où j'assistais à la messe ce jour-là le prêtre, faisant explicitement référence à son article, improvisa un sermon sur l'inquisition. Et derrière l'inquisition, sur les juifs, sur l'expulsion, sur l'exclusion, sur le caractère monolithiquement religieux de la société espagnole. Le lecteur aura remarqué le poids des historiens étrangers dans ce domaine. Ils étaient mobilisés par les leaders culturels espagnols pour donner à un message destiné avant tout à l'opinion espagnole le poids d'une caution européenne [Scholz, 1991]. Dans le monde intellectuel, la thématique passa par un apogée dans les années 1990, en partie à l'occasion du Cinquième centenaire [Benito Ruano, 1992]. Elle fut relayée par une foule de "Guides

de l'Espagne juive", "Routes des synagogues", et autres textes, qui vont du catalogue scientifique à l'ouvrage de divulgation à l'usage du touriste dans lequel certains auteurs se spécialisèrent [Alonso, 1994, 1994; Izquierdo, 2000, 2005; Lacave, 1992, 2002; Atienza, 1994; Aradillas, 2002]. L'ascendance juive devint à la mode. L'auteur eut la surprise de s'entendre consulter à plusieurs reprises par des relations espagnoles, parfois des collègues dont il aurait attendu plus de bon sens, qui tous désiraient ardemment qu'il les dotât, grâce à ses bases de données, d'une ascendance juive. Il a eu la surprise d'être accueilli à Majorque, dans les années 1980, par les leaders de la communauté *chueta* qui occupaient le haut du pavé, alors que vingt ans auparavant tout lien avec le judaïsme était soigneusement dissimulé au tréfonds des mémoires familiales. Le judaïsme, tout aussi mythique qu'auparavant - car le nombre des juifs en Espagne, même s'il a fortement augmenté depuis les indépendances nord-africaines, reste réduit - est maintenant devenu symbole de d'ouverture et de démocratie. Et à l'inverse, l'antijudaïsme l'apanage des nostalgiques du franquisme. La nouvelle mémoire historique, volontairement construite par des politiques qui en avaient besoin pour asseoir un gouvernement démocratique est irénique. Elle présente l'inquisition et l'expulsion comme une souffrance imposée à tous les Espagnols, *conversos*, juifs, musulmans et morisques, par une fraction dévoyée d'une élite nationale obsédée de cléricalisme. Le judaïsme commence d'ailleurs à s'essouffler dans ce rôle. Le nombre des publications (livres et articles) à caractère scientifique ou de haute divulgation est, à en juger par la base de données Dialnet qui les recense, de onze par an dans la décennie 1990. Il passe par un apogée entre 2000 et 2004 (une vingtaine par an), boosté par la controverse suscitée par la traduction espagnole de l'ouvrage de Benzion Netanyahu sur les origines de l'inquisition [Netanyahu, 1995, 2000]. Ce auteur, père de l'actuel premier ministre d'Israël, avait auparavant publié une oeuvre de référence, qui niait l'identité juive des *conversos* [Netanyahu, 1966-1973]. Dans *Les origines de l'inquisition*, il réaffirme cette thèse de l'intégration, constate le succès social des convertis, en train de conquérir des positions de pouvoir. Il fait de l'inquisition une machine de guerre contre eux, qui leur invente un judaïsme imaginaire pour se livrer à un génocide permettant aux vieux chrétiens de conserver le pouvoir. La thèse ne tient pas scientifiquement, mais la traduction de l'ouvrage par un historien qui avait joué un rôle notable dans la reconstruction de la mémoire historique de l'Espagne au moment de la transition démocratique, Angel Alcalá, suscita un tollé où s'impliqua massivement la presse d'opinion. Elle fut ressentie comme une attaque directe contre l'image d'une Espagne unie dans la souffrance de la répression qu'avaient voulu donner les pères de la transition: c'était bien une Espagne majoritaire anéantissant une minorité définie par ses origines religieuses. L'intérêt semble retomber un peu dans les années récentes. Une sensation purement impressionniste me donne à penser que le thème juif est remplacé dans les fonctions qu'il exerçait par la question musulmane et, pour les historiens, les Séfarades par les morisques, sujet sur lequel le nombre des publications, quoiqu'encore limité (une dizaine par ans dans Dialnet), est en constante croissance. Dans ce domaine aussi, parler de l'autre est une façon de parler de soi, et le discours tenu par les historiens sur la question en apprend souvent davantage sur eux-mêmes que sur l'objet explicite de leur étude [Vincent, 2006; Vincent, 2009; Cardaillac, 2009].

Au risque de me répéter ou de tomber dans le truisme, je ne peux que reprendre en conclusion mon idée de départ. Ce que montre l'histoire de la relation de l'Espagne avec ses juifs, c'est combien la relation à celui qui est posé comme autre dépend de l'idée que chacun se fait de sa propre identité. Nous sommes en présence d'un cas d'école. Les juifs, depuis cinq cents ans, sont remarquablement absents d'Espagne. Pendant cinq cents ans ils ont obsédé l'Espagne. La perception que celle-ci en eut a varié au cours du temps, mais toujours en fonction non pas des réactions d'une communauté dépourvue d'existence physique, mais de la manière dont les Espagnols se sont définis eux-mêmes comme tels. Puissent les acteurs de tous les débats identitaires garder présent à l'esprit qu'autant qu'en l'autre la réponse est en eux.

Bibliographie:

- Alonso (Pilar), Gil (Alberto), Gonzalo Maeso (David), Varela Moreno (María Encarnación), *La memoria de las aljamas. Paseos por las juderías españolas*, Madrid, El Viso, 1994.
- Alvarez Chillida (Gonzalo), 2002, *El antisemitismo en España. La imégen del judío (1812-2002)*, Madrid, Marcial Pons, 540 p.
- Amiel (Charles), 2001, "Les cent voix de Quintanar. Le modèle castillan du marranisme", *Revue d'histoire des religions*, IV, p. 487-577.
- Aradillas (Antonio), Iñigo (José Antonio), *Viaje por la España judía*, Barcelona, Laertes, 2002.
- Atienza (Juan G.), *Caminos de Sefarad: guía judía de España*, s.l., Robinbook, 1994.
- Beinart (Haim), 1981, *Conversos on Trial. The inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, The Magnes Press.
- Benito Ruano (Eloy), "Quinto centenario de la expulsión de los judíos de España. Crónica provisional", *Cuadernos de Historia moderna*, N° 13, p. 227-238 .
- Bennassar (Bartolomé), coord., 1979, *L'inquisition espagnole*, Paris, Hachette, 1979.
- Borrow (Georges) / García Ortiz (ed.), 2001 [1843], *La Biblia en España: los viajes, aventuras y prisiones de un inglés en su intento de difundir las Escrituras por la Península Ibérica*, Barcelona, Ediciones B,
- Botti (Alfonso), 2001, "Questione sefardita e antisemitismo nell'Ottocento spagnolo", *Spagna contemporanea*, n° 20, pags. 13-72.
- Botti (Alfonso), 2002, "L'antisemitismo spagnolo dalla Restaurazione borbonica al 1898", *Spagna Contemporanea*, n° 21, pags. 19-82.
- Cardaillac (Louis), 2009, "Vision des morisques et de leur expulsion, quatre cent ans après", Ghazali (María), ed., *Les morisques d'un bord à l'autre de la Méditerranée - Dossier thématique, Cahiers de la Méditerranée*, p. 407-420.
- Caro Baroja (Julio), *Los judíos en la España moderna y contemporanea*, Madrid, Arión, 1962, 3 vol., 540 + 462 + 576 p.
- Carrasco (Raphaël), 2007, "Négoce et pouvoir municipal à Cuenca à l'époque de Philippe II", Pérez (Béatrice), Rose (Sonia V.), Clément (Jean Pierre), dir., *Des marchands entre deux mondes. Pratiques et représentations en Espagne et en Amérique (XVe-XVIIIe siècles)*, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, p. 157-177.
- Casabó Pagés (Pelegrín), *La España judía. Apuntes para la verdadera historia de los judíos de España*, Barcelona, F. Bertrán, 1891. 207 p.
- Castro (Adolfo de), 1847, *Historia de los judíos en España desde los tiempos de su establecimiento hasta principios del presente siglo*, Cádiz, Imprenta de la Revista Médica, 30 p.
- Castro (Adolfo), 1851, *Historia de los protestantes españoles y de su persecución por Felipe II*, Cadiz, Revista Médica, 160 p.
- Contreras Contreras (Jaime), 1982, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, Akal, 710 p.
- Contreras (Jaime), 1992, *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Muchnik.
- Dedieu (Jean Pierre), 1978, "Les causes de foi de l'inquisition de Tolède. Essai statistique", *Mélanges de la Casa de Velazquez*, p. 144-171.
- Dedieu (Jean Pierre), 1987, "Limpieza, pouvoir et richesse. Conditions d'entrée dans le corps des ministres de l'Inquisition. Tribunal de Tolède. XVIe-XVIIe siècles", *Les sociétés fermées dans le monde ibérique (XVIe-XVIIIe siècle). Définitions et problématiques*, Paris, CNRS, p. 169-187.
- Dedieu (Jean Pierre), 1989, *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède (XVIe-XVIIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velazquez, 406 p.
- Dedieu (Jean Pierre), 1993, "Hérésie et pureté de sang: l'incapacité légale des hérétiques et de leurs descendants en Espagne aux premiers temps de l'Inquisition", Amalric (Jean Pierre) et alt., *Pouvoirs*

et société dans l'Espagne moderne, dans l'Espagne moderne, Toulouse, PUM, p. 161-176.

Dedieu (Jean Pierre), 2010, *Après le roi. Essai sur l'effondrement de la Monarchie espagnole*, Casa de Velazquez, Madrid, sous presse.

Dedieu (Jean Pierre), 2010B, "Les morisques, étrangers sur leur propre sol", in: Gharbi (Mohamed Lazhar), *Etre étranger au Maghreb*, Tunis, sous presse.

Domínguez Ortiz (Antonio), 1996, "Las probanzas de limpieza de sangre de los albeitaros de Sevilla", Alvarez Barrientos (Joaquín), Checa Beltrán (José), ed., *El siglo que llaman ilustrado*, Madrid, CSIC, p. 285-288.

El País, 1/1/1978, "Análisis de una estadística de 50.000 sentencias de la Inquisición". Article accessible à l'adresse électronique: http://www.elpais.com/articulo/cultura/Analisis/estadistica/000/sentencias/Inquisicion/elpepicul/19781101elpepicul_1/Tes/

Espina (Alonso de), fin XVe siècle, *Fortalitium fidei contra Judaeos, Sarracenos aliosque fidei inimicos*, s.l.n.d.

García Cárcel (Ricardo), *Orígenes de la Inquisición española - El tribunal de Valencia, 1478-1530*, Barcelona, Península, 1976, 308 p.

Gil (Juan), 2000-2003, *Los conversos y la inquisición sevillana*, Sevilla, Fundación El Monte, 6 vol., 452 + 402 + 589 + 549 + 543 + 537 + 590 + 276 p.

González García (Isidro), 2004, *Los judíos y la Segunda República, 1931-1939*, Alianza, Madrid.

Hermon-Belot (Rita), 2000, *L'abbé Grégoire. La politique de la vérité*, Paris, Seuil, 2000.

Izquierdo Benito (Ricardo), Macías (Uriel), Moreno Koch (Yolanda), 2000, *Los judíos en la España contemporánea*, Universidad de Castilla la Mancha, Ciudad Real.

Izquierdo Benito (Ricardo), Macías (Uriel), coord., *El judaísmo uno y diverso*, Ciudad Real, Universidad de Castilla La Mancha, 2005, 245 p.

Lacave (José Luis), *Juderías y sinagogas españolas*, Madrid, Mapfre, 1992, 440 p.

Lacave Riaño (José Luis), *Guía de la España judía: itinerarios de Sefarad*, Córdoba, El Almendro, 2002.

Lambert-Gorges (Martine), "Le bréviaire du bon enquêteur ou trois siècles d'informations sur les candidats à l'habit des ordres militaires", *Mélanges de la Casa de Velazquez*, 1982, t. XVIII, p. 165-198.

López Vela (Roberto), 2004, "La plebe y los judíos. La construcción de un mito histórico en la España del siglo XIX", *Sefarad*, n° 64, p. 95-140.

Maravall (José Antonio), 1979, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI, 310 p.

Mendoza Bobadilla (Francisco), 1995, *El Tizón de la nobleza española, o máculas y sambenitos de sus linajes*, Valencia, Universidad de Valencia, [1560].

Monsalvo Antón (José María), 1985, *Teoría y evolución de un conflicto social: el antisemitismo en la Corona de Castilla en la baja edad media*, Madrid, Siglo XXI, 351 p.

Netanyahu (Benzion), 1966-1973, *The Marranos of Spain. From the late XIVth to the early XVIth century. According to contemporary Hebrew sources*, New York, Kraus reprints, 1973 [1966], 280 p.

Netanyahu (Benzion), 1995, *The origins of the Inquisition in fifteenth century Spain*, New York, Random House, XXII + 1384 p.

Netanyahu (Benzion), 2000, *Los orígenes de la Inquisición*, trad. esp. par Angle Alcalá, Barcelona.

Nirenberg (David), 1996, *Communities of Violence. Persecution of minorities in the Middle Ages*, Princeton UP, VIII + 301 p.

Pastore (Stefania), *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, 2003, Roma, Edizioni di storia e letteratura,, 491 p.

Pastore (Stefania), 2003B, "Una 'otra inquisición'? Il problema converso e le origini dell'inquisizione", Pastore (Stefania), *Il vangelo e la spada. L'inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, p. 1 - 64.

Pérez Villanueva (Joaquín), ed., *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid,

- BAC, 1980, 1027 p.
- Pulido Serrano (Juan Ignacio), 2002, *Injurias a Cristo. Política, religión y antijudaísmo en el siglo XVII*, Alcalá de Henares, Instituto intrnacional de estudios sefardíes y andalusíes / Universidad de Alcalá, 357 p.
- Ríos (Amador de los), Estudios históricos, políticos y literarios sobre los judíos de España, Madrid, Imp. de M. Díaz y Compañía, 1848, XXX + 655 p.
- Scholz (Johannes Michael), "Spanisches Inquisition. Zum Stand Historischer Justizforschung", *Jus Commune*, 1991, p. 225-273.
- Sciuti Russi (Vittorio), 2009, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra sette e ottocento. Il dibattito europeo sulla soppressione del "terribile monstre"*, Firenze, Leo S. Olschki, XXII + 372 p.
- Schaub (Jean-Frédéric), 1999, *Les juifs du roi d'Espagne. Oran, 1509-1669*, Paris, Hachette, 240 p.
- Sicroff (Albert A.), 1960, *Les controverses des statuts de "pureté de sang" en Espagne, du XVe au XVIIe siècle*, Paris, Didier, 318 p.
- Selke (Angela), 1980, *Vida y muerte de los Chuetas de Mallorca*, Madrid, Taurus, 2a ed. [1972], 325 p.
- Soria Mesa (Enrique), 2000, *El cambio inmóvil. Transformaciones y permanencias en una elite de poder (Córdoba, ss. XVI-XVIII)*, Córdoba, Universidad de Córdoba,, 200 p.
- Tolède, 1992. Exposition "La vida judía en Sefarad", Sinagogue del Tránsito, Tolède, 11/1991-1/1992. Catalogue.
- Torres Robles (Alfonso), 2002, *El lobby judío. Poder y mitos de los actuales ebreos españoles*, La Esfera de los libros, Madrid, 432 p.
- Vincent (Bernard), 2006, "El río morisco", Vincent (Bernard), *El río morisco*, Valencia, Universidad de Valencia, p. 131-143.
- Vincent (Bernard), 2009, "La difficile convivance", Ghazali (María), ed., *Les morisques d'un bord à l'autre de la Méditerranée - Dossier thématique, Cahiers de la Méditerranée*, p. 389-406.
- Yerushalmi (Yosef Hayim), 1981, *De la cour d'Espagne au ghetto italien. Isaac Cardoso et le marranisme au XVIIe siècle*, Paris, Librairie Arthème Fayard, Trad. de Alexis Nouss, 664 p.
- Yun (Bartolomé), 2004, *Marte contra Minerva. El precio del imperio español, c. 1450-1600*, Barcelona, Crítica, 623 p.